La Historia o las historias

Un debate en el seno del anarquismo

La Historia o las historias
Un debate en el seno del anarquismo

Javier Encina, Sergio Higuera y Ainhoa Ezeiza (coord.)

Edita:
Volapük Ediciones. A.C. Libros Volapük
www.volapukediciones.es
Pedidos: volapukediciones@gmail.com

Coeditan:
Seminario de Ilusionistas Sociales
de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU)
www.ehu.eus/ism

UNILCO-espacio nómada
Universidad Libre para la Construcción Colectiva
ilusionismosocial.org

Colectivo de Ilusionistas Sociales
historiasorales.org

Diseño de cubierta: Francisco José Marco Iglesias
Ilustraciones interiores: selección de carteles históricos anarquistas
Arte en ilustraciones: Nahia Delgado de Frutos
Poemas interbloques: Jesús Lizano
Maquetación: Marc Pericas, Ainhoa Ezeiza y Javier Encina
Correcciones: Ainhoa Ezeiza, Javier Encina y Sergio Higuera

Primera edición: enero de 2023
Impresión: Ulzama Digital (Huarte, Navarra)

Depósito Legal: GU 175-2022
ISBN: 978-84-126537-0-0

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-No comercial 4.0.

La Historia o las historias

Un debate en el seno del anarquismo

Javier Encina, Sergio Higuera
y Ainhoa Ezeiza (coord.)



Índice

Zaguán 5
Javier Encina, Sergio Higuera y Ainhoa Ezeiza

PREÁMBULO

Una historia anarquista, no una historia del anarquismo. 15
Jorell A. Meléndez-Badillo

Por unas historias sin Poder. 21
Javier Encina, Sergio Higuera y Ainhoa Ezeiza

Anarquismos no occidentales. 41
Jason Adams

AMBULANDO

La policía de la historia científica. 67
Crítica del discurso historiográfico I.
Pedro García Olivo

Hacia una historiografía anarquista. 131
Francisco José Fernández Andújar

Historias orales como herramienta para la convivencialidad. 171
Javier Encina, Ainhoa Ezeiza y Nahia Delgado de Frutos

NOMADEANDO

Del desvanecimiento de la Diosa al origen del estado. 221
Raúl Cruz

Cómo cambiar el curso de la historia humana, o al menos lo que ya pasó. 261
David Graeber y David Wengrow

La insubordinación eterna. 293
Pacifismo e igualitarismo comunitario a finales de la Edad Media.
Jordi Maíz

Libres de sujeción. 327
Apuntes sobre las figuras del desorden y la disolución del poder en la Modernidad: gitanos, vagabundos y desertores.
Curro Rodríguez

La democracia desde abajo. 371
El cantonalismo durante la Primera República.
Julián Vadillo

Anarquismo en Asia. 409
China, Corea, Japón e India.
Jason Adams

Anarquismo en Oriente Medio. 423
Armenia, Líbano, Turquía, Palestina.
Jason Adams

Comunalidades anarquistas. 427
Una aproximación testimonial.
Silvia Rivera Cusicandi

Anarquismo en África. 441
Igbo, Egipto, Libia, Nigeria y Sudáfrica.
Jason Adams

Mujeres anarquistas en la Transición española. 447
Laura Vicente

México: «neo»-zapatismo y «neo»-anarquismo. 475
Continuidad histórica de una lucha por la vida.
Brenda Porras Rodríguez y Fernando Alan López Bonifacio

La insubordinación eterna.

Pacifismo e igualitarismo comunitario a finales de la edad media.

Jordi Maíz

Estamos viviendo una época en la que los hombres
llaman herejía a la fe verdadera

Petr Chelčický

La Historia de la Humanidad, bajo sus diferentes periodizaciones, contiene múltiples experiencias de dominación, guerras y sumisión que determinaron la riqueza de unos por encima de las miserias de la mayor parte de la sociedad. La Edad Media no quedó al margen de numerosas protestas como consecuencia de ese injusto reparto y sus diez siglos de historia constituyeron un periodo especialmente convulso. El final del mundo romano y el despliegue del feudalismo caracterizó un modelo que —con la cosmogonía societaria del cristianismo— aspiraba a implementar un sistema jerárquico, opresor e injusto. Pero lejos de un conformismo generalizado, fueron múltiples los modelos que se enfrentaron a la ola de la dependencia y el vasallaje medieval. La Iglesia, todopoderosa y omnipotente en esta época, también vio sufrir en su propio seno múltiples y constantes críticas que —en algunos casos— no iban exclusivamente contra la opulencia y el *modus vivendi* que compartían los que se autonombraban como delegados

divinos; del mismo modo que tampoco quedaban reducidas a debates sobre dogmas o interpretaciones teológicas. Las luchas por la autonomía política, económica y religiosa se extendieron por doquier, de un sitio para otro, desde las islas del norte de Europa hasta las comunidades del inhóspito desierto del Sáhara. Por regla general, este tipo de respuestas suelen quedar relegadas en los libros de Historia a meros episodios colaterales o, en muchos casos, a la propia inexistencia. Las resistencias de los campesinos y las campesinas contra la *señorialización* de sus vidas cotidianas reúne, asimismo, múltiples episodios que se enmarcan cronológicamente no solo durante la transición del mundo antiguo al medieval, sino también durante el desarrollo de los siglos venideros. En muchos casos, la revueltas campesinas, los levantamientos urbanos o los conflictos que se despliegan en diferentes ámbitos geográficos y cronológicos del milenio medieval han sido utilizados e interpretados en claves que difieren significativamente. Los historiadores, las escuelas historiográficas y las diferentes metodologías se acercaron desde hace tiempo a muchos de estos momentos agitados.

En los siglos finales del medievo, el cristianismo se encontraba en una crisis permanente por mantenerse en la cúspide de la pirámide de poder y por situarse en una posición aventajada en pleno reordenamiento de los poderes mundanos. Su pugna por el dominio terrenal con los emperadores, su participación en conflictos armados y la defensa a ultranza de sus intereses económicos, la situaban en el punto de mira de múltiples críticas. La Iglesia de los siglos XII y XIII había mutado de forma significativa, al igual que la sociedad, había sufrido un proceso de urbanización y de traslación de los poderes políticos, culturales y económicos de las zonas rurales a las villas, y desde urbes menores en favor de los grandes núcleos que en estos momentos despuntaban, estableciendo de este modo una jerarquización supralocal cada vez más compleja y de más difícil identificación. Durante ese cambio de paradig-

ma, los radicalismos religiosos, aunque nunca se fueron del todo, se hicieron más visibles que nunca. Los hubo quienes hicieron de la intolerancia y el rigorismo extremo su bandera; mientras que otros, quizás menos ruidosos, plantearon serias dudas sobre si lo que veían a su alrededor era justo o moralmente digno. Los siglos XIV y XV fueron especialmente turbulentos en lo que a la cuestión social se refiere, hubo diversos movimientos contestatarios que combinaron sus demandas y aspiraciones con un trasfondo religioso, confundiendo y mezclando fácilmente situaciones extremadamente complicadas. La salvación de un mundo lleno de miserias debía estar a la vuelta de la esquina y la crisis del siglo XIV o la gran peste negra debían ser señales del inminente "reino de Dios". Hacía tiempo que predicadores, hermandades y herejías criticaban los desmanes humanos a la vez que, decían, preparaban sus cuerpos y almas para el nuevo mundo que se avecinaba. La pobreza medieval era una aspiración *quasi* mística de parte de algunos creyentes que aspiraban a un retorno al primitivo cristianismo; un retiro que coincidía con una evidencia tangible: la mayor parte de la población apenas tenía para llevarse un mendrugo de pan a la boca; rezar o protestar eran las pocas opciones que les quedaban. En ocasiones, los límites entre el eremitismo, la pobreza religiosa y la realidad de sus gentes era prácticamente imperceptible. En ese camino, las demandas por una comunidad más igualitaria ganó adeptos en muchos lugares, el reino de Dios —en plena epidemia milenarista[1]— debería dejar a cada uno en el lugar que le correspondía.

El día 6 de julio de 1415, entre el silencio se escuchó la siguiente frase: *estoy listo para morir*. Esa es la última afirmación que se atribuye al hereje Jan Hus justo antes de fenecer en la hoguera a orillas del Rin en la ciudad germánica de Kronstanz. Hus había ingresado de joven en una institución monástica y había sido notablemente influido en Praga por algunos

[1] Norman Cohn, *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2020.

profesores de fuerte tendencia antipapal. En esa época, en Bohemia, pero también en otras zonas del centro de Europa, el debate religioso trascendía la vida terrenal y no pocos debatían sobre cuestiones que no se circunscribían exclusivamente a temas morales y espirituales. Herejía y reforma parecían ir de la mano y algunos historiadores establecen una relación directa entre los más variados movimientos heréticos de la Edad Media con diferentes reformas y proyectos religiosos, especialmente los situados anteriormente entre los siglos XI y XII[2]. Pues fue poco después, durante la baja edad media, cuando se multiplicaron en la Europa Central y Occidental los movimientos heréticos, los sermones y las manifestaciones populares contra un orden de las cosas que solía perjudicar casi siempre a las mismas personas. Era la antesala de las reformas protestantes y los predicadores se multiplicaban por doquier. Para muchos, el "milenio del bien" estaba por llegar, el *milenarismo* que defendía ese gobierno divino de mil años se expresaba en muchos sitios y de formas muy diversas. En la literatura, en el arte y también, como no podía ser de otra forma, en movimientos políticos más o menos transformadores y radicales que se anticipaban al mundo que les había tocado vivir o padecer. Algunos situaban al predicador inglés John Wyclef como uno de los principales artífices teóricos de las nuevas propuestas; sus seguidores —que se encontraban entre las capas universitarias y entre las populares— aumentaban y su discurso se iba radicalizando a medida que recogían sus enseñanzas los grupos más desfavorecidos de las urbes. Los *lolardos*, seguidores de Wyclef y con amplia presencia en algunas ciudades inglesas, afirmaban sin tapujos —en pleno shock epidemiológico— que el poder religioso y la autoridad no dependían de la jerarquía eclesiástica sino más bien del entusiasmo y la devoción de sus actores. Los *cristianololardos* aspiraban a ser protagonistas de su propia devoción y a sobresaltar los dogmas de las institución cristiana, pues en ella encontraban contradicciones y limitaciones. Como era de

[2] Malcolm Lambert, *La herejía medieval.* Madrid: Taurus, 1986.

esperar, John Wyclef fue declarado hereje y las enseñanzas de sus seguidores perseguidas por la iglesia católica de Roma y declaradas ilegales y, por supuesto perseguibles, a principios del siglo XV.

Hacía relativamente poco tiempo que en la Abadía de Westminster, en pleno epicentro del poder eclesiástico y civil inglés, un grupo de *lolardos* había colocado un bando en el que se reproducían sus demandas. Eran *Las doce conclusiones de los lolardos*, en las que se advertía de la intromisión de la Iglesia en los asuntos políticos, hecho que le habría alejado de su principal función, la salvación de la institución. También se critica el celibato, algunas ceremonias de ordenación de cargos, el culto idolátrico y las peregrinaciones o la celebración de exorcismos; todo parecía alejarse de sus función original. Del mismo modo, también critica la relación económica que se empieza a establecer para las misas de difuntos a cambio de aportaciones pecuniarias o la práctica de la confesión para la redención de pecados. Para finalizar, se habla de la necesidad de establecer una vida mucho más austera por parte de los creyentes y también el documento critica con especial énfasis la relación, que desde siglos atrás, que se ha establecido entre religión y guerra —especialmente en las cruzadas—, advirtiendo que las escrituras religiosas son contrarias al uso de la violencia. La relación de las demandas criticaba la separación existente entre la teoría del diálogo, el perdón y el amor y la violenta praxis ejercida. A simple vista, la aportación *lolarda* es una crítica demoledora contra la jerarquía eclesiástica y tenía poco encaje en el seno de una institución que en el fondo participaba de todas esas actividades. La represión no se hizo esperar; a principios del siglo XV, el rey de Inglaterra, Enrique IV, ordenó la prohibición de los escritos y las traducciones de Wyclef y de sus seguidores. Del mismo modo, Jan Hus había conseguido armar un grupo notable de partidiarios bajo el paradigma de una crítica pública contra los pilares ostentosos del gobierno del Papado y de la Iglesia como

institución. En poco tiempo, la prohibición se volvió más feroz y empezaron las detenciones, juicios y ejecuciones de los integrantes de estas herejías. Finalmente, entre 1414 y 1415, durante el Concilio de Constanza, que debía abordar la substitución del Papa Gregorio XII por Martín V, se analizó la citada problemática: ¿qué hacer con los herejes? Mientras eso ocurría, se detuvo a Hus bajo a la acusación de herejía, delito que se aplicó también a Wyclef y a Jerónimo de Praga, dejando sus enseñanzas y a un numeroso grupo de seguidores, al margen de la Iglesia. Resulta poco menos que paradójico, pues se condena a Wyclef por unos hechos de los que ya no podía ni defenderse ni responder. La cuestión era sencilla: el predicador había fallecido unos veinte años antes, aunque eso no lo salvó de ser exhumado, quemado y arrojadas sus cenizas a un río. Jan Hus y Jerónico de Praga, que sí que estaban vivos durante el Concilio, corrieron la misma suerte; después de un juicio religioso fueron acusados de diversos delitos y condenados a la hoguera. Su muerte inició un proceso sumamente agitado en el centro de Europa, dando lugar a las guerras husitas, las cuales se extendieron en el tiempo, —básicamente— dos décadas. Para muchos, esos enfrentamientos son la antesala de lo que se denominó más tarde *guerras de religión*, un sinfín de conflictos que afectaron al continente europeo y cuyo trasfondo incluía cuestiones sociales, económicas, políticas y evidentemente religiosas. El centro de Europa, y Bohemia en especial, era un hervidero de ideas, corrientes y herejías que se escapaban del control institucional y generó no pocos conflictos y debates de diversa tipología. La gestión tanto religiosa como de las cosas mundanas que venía realizando el Papado generaba cada vez más críticas; además, a ello podemos añadir la escasa ejemplaridad que desde las clases sacerdotales más altas se realizaba. Obispos, arzobispos y otros cargos religiosos se comportaban en ocasiones con formas que eran más que criticables por una inmensa base de creyentes campesinos, con los que era fácil visualizar este tipo de contradicciones. En ese mismo contexto, también surgen y resurgen en

determinados lugares expresiones de religiosidad popular, de santificaciones no oficiales y de mitologías que se escapaban al corpus que la Iglesia Católica dictaminaba. En esa época, en Bohemia, Imperio y Papado manifestaban alianzas en las que el poder se defendía con las escrituras sagradas y también con la espada, generando un clima de violencia sumamente cotidiano[3].

No podemos obviar que durante unos años jugaron un papel importantísimo los denominados *taboritas*, una facción de los husitas más radicalizada y que aglutinaba fundamentalmente a gentes de las zonas rurales del sur de Bohemia. Inicialmente, el movimiento acogía a un reducido grupo de seguidores del sacerdote Petr Kromádka, quien después de la muerte de Hus, habría iniciado una peregrinación hacia una zona montañosa con campesinos de los alrededores para fundar un asentamiento con fuertes tintes apologéticos y milenaristas. El lugar elegido, el monte Tabor, era un enclave que guardaba relación nominal bíblica y que debía acoger a los numerosos seguidores husitas. Allí los *taboritas* establecieron una comunidad igualitaria siguiendo los preceptos de la llegada inminente del "milenio eterno del bien". En pleno desarrollo *armónico* con los hermanos y hermanas que se unían, consiguieron abolir los impuestos e incluso hacer desaparecer la propiedad privada. Al lugar llegaban cada vez más personas atraídas por este efervescente escenario en el que los campesinos, además de asegurarse la salvación, también se garantizaban una vida mucho más holgada y calmada, en la que el yugo feudal no existía y el paraíso parecía tangible; la preocupación de los poderes iba *in crescendo* a medida que el movimiento ganaba protagonismo. En los primeros meses de 1420, la revolución taboriana había permitido la abolición de los servicios feudales y de las obligaciones fiscales; el entusiasmo se apoderó de los campesinos de la zona, que vieron el nuevo

[3] *Historie literatur slovanských..,* p. 343.

movimiento como un apoyo liberador para sus vidas[4]. En poco tiempo se visualizaron los dirigentes del nuevo movimiento, que aumentaron su poder, y también se empezaron a diferenciar del resto de husitas por una propuesta mucho más agresiva y violenta. El yugo de la servidumbre, decía Rocker, pesaba cada vez más sobre sus ciudadanos y aplastó todo el espíritu que había animado e impulsado la revuelta[5]. Los *taboritas* habían identificado un enemigo común que representaba la maldad terrenal: la ciudad y, especialmente, Praga. Los centros urbanos y su *modus vivendi* eran, según su parecer, los responsables de la destrucción de las formas de vida que decían representar. El milenarismo se apoderó de la zona; Praga era objeto de casi todas las críticas, la ciudad, con todos sus trajines, era identificada con un infierno terrenal como otras urbes, lo que dio lugar a constantes obras literarias de la época[6]. La llegada de nuevos husitas a la región también transfiguró el movimiento bajo el liderazgo de Jan Žižka y otros, quienes, tras consolidar sus posiciones, decidieron emprender acciones militares contra los que consideraban responsables de sus males, los praguenses. Praga en esos momentos es uno de los principales centros urbanos y económicos de la Europa Central. La ciudad había crecido rápidamente y acogía más de treinta mil personas en su interior; en ella, pese a la diversidad de sus gentes, se mostraba una compleja dualidad exportable también a otras ciudades. Bajo la influencia religiosa y política de las grandes familias del Sacro Imperio Romano Germánico, los artesanos de la zona quedaban al margen de las decisiones municipales. Además, a la urbe habían llegado recientemente grandes masas de pobladores rurales que, des-

[4] Norman Cohn, *En pos del milenio...*

[5] Rudolf Rocker, *Nacionalismo y Cultura*. Buenos Aires: Solidaridad Obrera, 1954. En ese texto aparecen varias referencias a revolucionario checo, en las que se alude a sus textos y se habla de los *dos tiburones* del momento: la Iglesia y el Estado.

[6] Sirvan como ejemplo los poemas de Giacomino de Verona, *De Babilonia civitate infernali,* en el que se contrapone la ciudad del comercio y del vicio frente a la ciudad celestial. Norman Cohn también utiliza un argumentario similar para hablar del paralelismo entre Praga y Babilonia.

esperados, buscaban en las ciudades una mejor vida. Nada de eso sucedía, ni los patricios urbanos compartían el poder, ni los estratos más bajos de la ciudad conseguían mejorar sus condiciones de vida, por lo que no era difícil que el movimiento husita tuviera una lógica colaboración entre estos sectores de la ciudad. En su búsqueda del *orden natural* habrían rechazado la propiedad privada, la autoridad y el pago de impuestos. Semejante programa los situaba frente a las instituciones del momento: Iglesia y Papado. Pero, al poco tiempo, la revolución husita tuvo que afrontar económicamente una guerra, por lo que el debate sobre las imposiciones volvió a ponerse sobre la mesa. Con ello, los nuevos líderes husitas, que en parte habían ocupado el poder para liberar fiscalmente a los campesinos de la zona, se encargaron de fiscalizar sus actividades y controlar, bajo el yugo de la violencia, a quienes cumplían con esas obligaciones económicas y a quienes no. Mientras todo eso ocurría, la experiencia comunalista de los campesinos era substituida rápidamente.

La capital de Bohemia era en esos momentos un símbolo de prosperidad económica; su desarrollo estaba ligado especialmente a la minería y a la explotación de la plata. La zona no fue afectada notablemente por la mortífera epidemia de 1348, por lo que pronto surgieron todo tipo de rumores según los cuales, la zona era el lugar elegido para la inminente salvación. En la Universidad de Praga se fundó casi en plena catástrofe epidemiológica, aglutinando pronto en su seno a no pocos teólogos y predicadores que seguían las ideas de Wyclef inicialmente y, Hus, con posterioridad. Algunas de sus propuestas criticaban la autoridad imperial, la actitud de la Iglesia y señores de la zona, pues gozaban de grandes rentas con las que asegurar sus ingresos. En ese contexto, es fácil imaginar que las ideas de la libre interpretación de los textos sagrados empezaron a circular y ganar adeptos[7]. Durante el levan-

[7] José María Monsalvo, *Los conflictos sociales en la Edad Media*. Madrid, Síntesis, 2016, 275.

tamiento husita, las características culturales del lugar también jugaron un papel trascendental; los checos eran eslavos bajo dominio y opresión del emperador germánico, detalle para nada insignificante. La cuestión no debió pasar desapercibida por los husitas, que lejos de arrasar la ciudad de Praga, pronto entraron en alianza con sus poderes para hacer frente común a un enemigo compartido: el Sacro Imperio Romano Germánico. Por la zona deambulaban varios movimientos que se movían entre el milenarismo y la radicalidad terrenal, unos influenciados por el taborismo inicial, otros por los valdenses e incluso por la hermandad del libre espíritu[8]. Y es justo aquí cuando empezó a sonar un nuevo nombre: Petr Chelčický. Un joven, de origen socialmente incierto, que había nacido en la localidad de Chelčice (Vodňany) en la región meridional de Bohemia. Allí, en un ambiente rural y profundamente religioso influido por los *taboritas*, configuraría los pilares de su pensamiento posterior. Los datos biográficos que tenemos sobre Petr Chelčický, aunque son confusos, permiten situar al personaje cronológicamente entre 1380 y 1460. Se ha especulado mucho sobre su pertenencia a una u otra clase social, pero hasta el momento todas las hipótesis se centran en la posibilidad de que fuera miembro de una familia de campesinos o, en cualquier caso, que fuera miembro de la nobleza checa, pero de sus escalafones más bajos, pudiendo en este sentido ser el seudónimo del noble Petr Záhorka[9]. Su vida transcurre entre los reinados de Wenceslao IV de Luxemburgo y del emperador Segismundo, ambos de origen germánico. Bohemia vivía continuos enfrentamientos entre la nobleza local y las autoridades germánicas; el desgobierno y la lucha constante mancaron fundamentalmente su vida. Petr Chelčický fue testigo de estos enfrentamientos y observó —en

[8] H. Kaminsky, «Hussite radicalism and the origins of Tabor, 1415-1418», *Medievalia et Humanistica*, 10 (1956), 102-130.
[9] Eduard Maur, «Prispevek k biografii Petra Chelcikeho», *Angelus pacis. Sborník prací k pocte Noemi Rejchrtové.* Praga: Instituti Historici Pragae, 2008, 209-226.

primera persona— el desarrollo de las guerras husitas y la respuesta de la monarquía ante las continuas convulsiones.

Empezó a escribir activamente textos en los que denunciaba la vida y los excesos de sus contemporáneos, a la vez que proponía una existencia que difería mucho de lo que se encontró en la populosa Praga. La omnipresencia de los *taboritas* en la zona de Bohemia parecía incontestable y su expansión casi hegemónica era más que evidente. Chelčický se mostró cercano a sus propuestas y a las críticas que este movimiento ejercía sobre el clero y el Papado, totalmente alejados de la ejemplaridad que decían encontrar en los seguidores del cristianismo primitivo; el nuevo sacerdocio, encerrado en castillos y ciudades, lleva una vida con grandes comodidades, alejada del *rebaño*[10]. En esa dualidad del Papado y el clero urbano frente a la vida anacoreta y ermitaña de las primeras comunidades no era muy difícil encontrar diferencias, pues muchos habían visto en la acumulación de riquezas y en la vida moderna poca ejemplaridad. Pero ¿de dónde surge esa crítica? No son pocos los que han advertido de las notables influencias que algunas herejías habrían ejercido sobre los *taboritas* inicialmente, y también sobre el citado Chelčický, por un discurso sobre la no violencia de los valdenses, quienes practicaban cierto retiro espiritual con un fuerte componente pacifista. Con el paso del tiempo, los *taboritas*, en pleno enfrentamiento civil y militar, desplegaron un discurso violento que se alejaba cada vez más de los valdenses. Los husitas de Tabor tuvieron una presencia importante entre los ámbitos académicos de Praga, desde donde difundían una resistencia cada vez más severa. Seguramente Petr estuvo presente en alguna de las reuniones dialécticas que se desarrollaron en la recién creada Universidad de Praga. El joven predicador había estado influido notablemente por las enseñanzas de Hus, a quien incluso

[10] Wojciech Iwańczak, «Between pacifism and anarchy: Peter Chelčický's teaching about society», *Journal of Medieval History*, 23.3 (1997), 271-283; Wojciech Iwańczak, «Między pacyfizmem i anarchią – nauka o społeczeństwie Piotra Chelčickiego», *Studia Historyczne*, 34 (1991), 3-20.

llegó a conocer, pero también su formación inicial estaría marcada por el reformador Tomáš Štítný, quien de hecho era anterior a Hus y se le considera uno de los predecesores de los husitas y autor muy prolífico con gran aceptación entre la baja nobleza de la zona[11].

Ese entorno, marcado profundamente por la violencia de los enfrentamientos armados entre partidarios de Hus, tras la ejecución del mismo, cambió profundamente el horizonte. El apoyo teórico que los nuevos líderes husitas daban al empleo de la violencia para alcanzar la espiritualidad y acelerar la venida del reino divino, le generó grandes contradicciones. Jakoubek de Stfibro, por aquel entonces máximo responsable de la Universidad de Praga y nuevo líder espiritual de los husitas, se habría encontrado con Chelčický después de alguna de sus predicaciones. El asunto no era otro que el de aclarar las referencias en los textos sagrados cristianos sobre el uso de la violencia en asuntos claramente terrenales. La respuesta de Jakoubek era fácilmente esperable y no le dejó satisfecho; para Jakoubek, la guerra y la violencia eran justas si cumplían una serie de propósitos, algo que no debió convencerle. La justificación de la violencia y un discurso profundamente apocalíptico aceleró las disputas contra quienes se oponían a sus formas. Posiblemente tras esta disputa Chelčický abandonó Praga y, con toda probabilidad, ya no volvió a ella[12]. En la década de 1420, Chelčický empezó a alejarse de los husitas. La represión de los ejércitos contra los habitantes de la zona y la destrucción a fuego de algunos templos religiosos marcaría profundamente el posicionamiento de Chelčický, iniciando así un retiro en el entorno de su ciudad natal. Allí pudo empezar a configurar buena parte de su amplia obra filosófica, social y teológica, a la que poco a poco se acercaron las gentes del lugar. Su modelo, radicalmente diferente de las hegemo-

---

[11] F. M. Bartos, *Petr Chelčický*. Praga: Kalich, 1958.

[12] Wojciech Iwańczak, «Between pacifism and anarchy: Peter Chelčický's teaching about society», *Journal of Medieval History*, 23.3 (1997), 271-283.

nías del momento, se fundamentaba en tres componentes: pacifismo, igualitarismo y comunalismo. Sus disputas con los sacerdotes de Tábor no eran exclusivamente religiosas; al parecer, hubo varios encuentros en los que se acabó debatiendo activamente sobre la guerra y los usos que los *taboritas* hacían de la misma[13]. Su obra, de la que se han conservado una cincuentena de escritos, pasó desapercibida inicialmente. Uno de los aspectos novedosos de su programa fue la redacción íntegra de sus escritos en lengua checa, hecho que pudo estar condicionado por sus limitados conocimientos de latín, pero que de forma indirecta facilitó que en poco tiempo sus ideas y mensajes se reprodujeran con facilidad entre el campesinado y la pequeña nobleza de la zona, en tanto que la mayor parte de ellos tampoco gozaba de conocimientos latinos. Algunos autores han visto también en Chelčický un modelo de oposición imperial en clave territorial, considerando que el escritor era poco menos que uno de los pilares de la demandas de autonomía y protagonismo político del pueblo y —especialmente— de la iglesia checa bajo dominación germánica[14]. Como hemos citado, su obra —pese a la pérdida de originales— es muy extensa y heterogénea. La mayor parte de escritos tienen relación con temáticas religiosas sobre espiritualidad, eucaristía y cuestiones sacramentales, pero en el transcurso de sus textos comparecen elementos que sobrepasan especialmente esos límites espirituales y que presentan a Petr Chelčický como un autor que no solo va por libre en el complejo mundo de las guerras husitas, sino que además plantea problemas terrenales y propuestas prácticas para una vida alejada de la materialidad del momento y de las pugnas por el poder que caracterizaron esos instantes. El escritor se opuso a las corrientes políticas y religiosas mayoritarias y planteó, desde un prisma muy personal, una fe que pasaba

[13] F. M. Bartos, *Petr Chelčický...*
[14] Murray L. Wagner, «Petr Chelčický: a free church separatist», *Transactions of the Moravian Historical Society*, 24 (1986), 63-70.

por la comunidad de creyentes primitiva y por un alejamiento de los vicios mundanos.

El obligado retiro, entre lecturas, disputas y debates, cambió significativamente a partir de 1434; en ese año se produce el enfrentamiento rupturista entre husitas moderados, en alianza con los católicos, contra los *taboritas* o husitas radicales[15]. Al este de Praga, en la batalla de Lipany de ese mismo año, los *taboritas* fueron derrotados y se estableció una deseada estabilidad y un gran debate sobre la herejía husita y la reincorporación de sus seguidores mediante algunos acuerdos pactados en el Concilio de Florencia[16]. Durante ese periodo, el pastor eslavo entró en una fase de producción literaria en la que pudo acabar algunas de sus obras conservadas más importantes: *La red de la fe* y *Postilla*.

La primera de ellas, *La red de la fe*, es uno de los textos mejor conocidos del autor. El título, en una clara alusión a la historia del pescador bíblico, según la cual la red de Pedro había sido destruida por el ataque de dos ballenas. Ambos cetáceos, que en los textos sagrados se representan ocasionalmente con el Leviatán, sugieren —de forma metafórica— que esos *monstruos* han destruido la malla en la que se recogían los frutos del trabajo: el alimento, los creyentes, la iglesia primitiva. De todo ello queda nada, la acción de las ballenas ha destruido la red hasta convertirla en poco más que unos hilos mal hilvanados que para poco sirven. Para recomponerse, solo existe el trabajo conjunto de reconstrucción comunitaria, contra el mismo, el poder secular y el poder eclesiástico[17]. Esa idea recorre prácticamente todo el texto y supone el pilar funda-

---

[15] Macket, Josef, *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*. Madrid: Ciencia Nueva, 1967.

[16] Luigi Mezzadri, «I due concili (1418-1449)», *Storia della Chiesa tra medioevo ed epoca moderna. Vol. 1. Dalla crisi della Cristianità alle riforme (1294-1492).* Roma: CLV, 2001, 115-129.

[17] Petr Chelčický, *The Net of Faith - Book I: The Corruption of the Church, Caused by Its Fusion and Confusion with Temporal Power*, c. 1443, 199.

mental del trabajo de Chelčický. En primer lugar, la reconstrucción societaria y comunitaria y, en segundo lugar, la indispensable necesidad de alejarse del poder que tanto ha corrompido la aportación cristiana. Para él no son compatibles la autoridad divina con la autoridad terrenal, sea encarnada por seculares o por eclesiásticos, en tanto que una contradice la existencia de la otra.

Además, ya no solo se trata de imposibilitar el corrupto reino terrenal, sino que en el ejercicio de las interpretaciones cristianas desarrolladas por el Papado y sus instituciones derivadas se implanta un régimen de violencia y terror que nada tiene que ver con la Iglesia o con las iglesias primitivas[18]. La aceptación de los cristianos de la autoridades terrenales (Papa, Emperador, reyes, nobles...), supone una renuncia a su propuesta integral. La autoridad se adquiere por el poder económico, político o religioso, pero la fe no necesita de un proceso que considera arbitrario y despótico. Creer no debe ser someter, de hecho, someter es un acto totalmente contradictorio con las enseñanzas que él dice interpretar. Ese mensaje rompe también con las corrientes husitas de sometimiento al poder; por ejemplo, los utraquistas de Praga entonaban un mensaje totalmente desacorde con el anteriormente mencionado, pues para ellos “entre los cristianos el mejor cristiano debería servir como rey”[19]. La ruptura absoluta no parecía fácil; para ello, optarán —como sucediera con otros movimientos— por el retiro, pero también por la formulación de nuevos modelos individuales y comunitarios basados en la desobediencia, en el rechazo a los juramentos y lealtades y en la negación del sometimiento a prácticas cotidianas que pudieran ser consideradas como impropias. En *La red de la fe* enfatiza también el principio de “No matarás” y hace continuas alusiones a la contradicción de quienes deciden levantar la espada y ejercer la violencia bajo un mensaje divino.

[18] Petr Chelčický, *The Net of Faith..*, 199.
[19] Macket, Josef, *¿Herejía o revolución? El movimiento husita...*

Por otra parte, en su texto *O trojím lidu* [Sobre las tres personas][20], en clara alusión a la división tripartita del orden medieval, Petr Chelčický se preocupó enormemente por el poder secular. Bajo la premisa agustiniana de la división estamental de la sociedad, el individuo queda bajo la "protección" espiritual (*oratores*) y terrenal (*bellatores Christi*), cuestión que puede interpretarse de formas claramente diversas[21]. Por un lado, facilitar la idea de que la protección externa, especialmente la espiritual, deja al margen del creyente la autonomía, sometiendo, y así lo entiende en ese tratado, al individuo a poderes que nada tienen que ver con las propuestas espirituales. En esa *trampa*, la categoría divisoria genera dependencias y relaciones entre los diferentes órdenes, e incluso desde diferentes ámbitos geográficos se insiste en ese establecimiento con el despliegue de normativas jurídicas que van de acorde con estas ideas. La crítica de Chelčický no es exclusivamente un discurso temporal sobre la presión de la nobleza germánica o la dependencia de la iglesia checa con los poderes políticos del momento. A simple vista, su crítica va dirigida de forma mucho más certera a la estructura de la institución, en tanto que considera que la mera connivencia con la ordenación y separación de funciones también supone un despliegue institucional que no se corresponde —ni en la forma ni en el fondo— con las enseñanzas cristianas que interpretaba del misticismo primitivo. En ese sentido, se hacía valer del concepto de *koinonia* ("comunismo primitivo"), que algunos expresan en base a los textos cristianos en los que se hacía alusión a la vida en común de bienes y propiedades de muchas comunidades que le habían precedido en la antigüedad y que eran habituales en los primeros siglos de esa era[22]. En ese tratado sobre la divi-

[20] Petr Chelčický, *Traktáty*. Praga: Vydal Melantrich, edición de Rudolf Holinka, 1940.
[21] San Agustín, *La ciudad de Dios; Vida de San Agustín.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
[22] Dawson, D., *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought.* Oxford: Oxford University Press, 1992; David Hernández de la Fuente, "La noción de *koinonia* y los orígenes del pensamiento utópico", *Studia Philologica Valentina*, 3 (2014) 165-196.

sión tripartita, hace constantes referencias y reflexiones sobre capítulos y epístolas bíblicas en las que se reflexiona sobre el poder y su relación con la comunidad. Sus conclusiones se basan en la idea de la necesidad de insubordinación al poder, en base a la configuración y desarrollo del mismo, pues tanto en el secular como en el religioso está destinado a fines totalmente diferentes de los que dice emanar. En *O trojím lidu* hace alusión específica sobre los poderes seculares, los cuales se hacen valer de fuerzas coercitivas alejadas de las enseñanzas y experiencias comunitarias, en las que, además de la desaparición de bienes y el reparto de tareas, la armonía y el amor son características bien presentes, en ellas *reina el amor* y *no hay disputa ni castigo*[23]. Amor y poder son en definitiva una *contradictio in terminis*, por lo que es necesario visualizar esa dicotomía que aparece en la teoría en el sacerdio pero no de forma tan evidente en la práctica. La desvirtuación tiene una relación con la unión de los poderes religiosos y los seculares, momento que nos remite nuevamente al sincretismo entre Imperio y Papado en el fin del mundo romano, momento en que se establece, según su parecer, el fin de un cristianismo mucho más horizontal, de comunidades de creyentes, en favor de nuevas tipologías organizativas[24].

Como hemos anticipado, la crítica contra la Iglesia es uno de los pilares sobre los que bascula su pensamiento, en tanto que consideraba que la institución católica, en base a decretos y legislaciones varias, había dictaminado un modelo que era cada vez más burocrático y diplomático, que no espiritual. Con ello, el Papado y las reglamentaciones de los diferentes encuentros ecuménicos y religiosos, establecían una jerarquización de principios espirituales y desarrollaban un dogmatismo estricto, que facilitaban la preocupación por el cómo, pero no por el qué. Primaban, según Chelčický, más las for-

[23] Petr Chelčický, *Traktáty...*
[24] VV.AA., *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*. Madrid: Cátedra.

mas que el fondo y en ese camino la Iglesia dejaba de ser la *ekklesia*. Es decir, dejaba de ser ese lugar de reunión, debate y hermandad propio de sus comunidades iniciales, para convertirse en una institución que regulaba, a diestro y siniestro, formas, métodos, procesos y elementos que para nada tenían que ver con lo que él entendía que era el modelo vivencial humano. El punto de inflexión del cristianismo, según el predicador radical, habría que situarlo a finales del mundo romano, especialmente durante el reinado del emperador Constantino el Grande. Momento en el cual se produce un acuerdo entre el papado, de la mano de Silvestre, e imperio, según el cual el cristianismo se institucionalizó, recibiendo riquezas y poder, y el emperador se perpetuó en el poder, ayudándose mutuamente. Era un acuerdo entre poderes, en el que ambas partes debían salir fortalecidas, dejando al margen aspectos fundamentales como las creencias, los procesos e incluso el cristianismo y sus seguidores. Garrigue Masaryk sitúa al teólogo como una de las mentes más lúcidas de su época, visibilizando también la crítica a la iglesia romana y la concentración de riqueza en manos de unos pocos[25]. De este modo, consideraba que la Iglesia como institución había cambiado a partir del siglo III, abandonando su proyecto e iniciando, desde la jerarquía, nuevas formas de control y poder para con sus súbditos. Concretamente cita la "Donación de Constantino", un documento, seguramente falsificado, según el cual el Papado establecía su poder y control sobre Roma y otros territorios colindantes. Estableciendo en la península itálica el epicentro de un todopoderoso poder terrenal con el que controlar los dogmas, las riquezas y la tierras que iban desarrollando. La vida de Constantino protagonizaría una controversia en el seno de cristianismo, en la que la acumulación de bienes, la represión de los fieles y la idolatría imperial y paganizante generarían un cambio de paradigma en el discurso del cristianismo que le llevaría a un declive continuo hasta la

[25] Tomas Guarrigue Masaryk, *Velicí mužové* [Los buenos hombres]. Praga: Státní nakladatelství, 1926, 18-19.

crisis del siglo XIV. La fe cristiana y el mensaje estaban totalmente corrompidos y distantes de las enseñanzas y proyectos primigenios. La verdadera fe debía recuperarse y debía también manifestarse en firme oposición a los modelos preponderantes del contexto husita, donde lo material también acabó primando sobre el resto.

La encarnizada lucha por el poder, protagonizada a lo largo de los siglos por *oratores* y *bellatores*, había alcanzado en algunos momentos pasados un punto ciertamente crítico. Los momentos anteriores a los husitas son vitales para entender su evolución programática. Hacía relativamente poco que se había desatado con virulencia una represión contra algunas herejías anteriores; valdenses, albiguenses y otros grupos eran reprimidos por su desviación y también por el peligro que representaban en algunos territorios[26]. Sobre la mesa estaba, por ejemplo, la experiencia valdense, que, pese a utilizar la vía violenta en determinados casos, evolucionaron hacia una crítica que influiría en Bohemia contra la denominada “guerra justa” o sobre el ejercicio de la pena capital[27]. Chelčický, también en *Postilla*, rechaza de pleno el uso de la violencia, la guerra y la muerte como fin en sí mismo, una vía que habían desarrollado con fuerza las numerosas compañías de mercenarios que, con una composición heterogénea, hacían de la violencia su *modus vivendi*. Según el cual, su dependencia de la muerte era su forma de vida; dándose incluso la paradoja de actuar en nombre del bien o de la justicia, sembrando el terror por doquier. En origen, la evolución de esa metodología en el mundo cristiano podría acercarse al desarrollo del concepto agustiniano, según el cual, la guerra puede —y debe— realizarse por una causa considerada justa. De ese concepto de “guerra justa” se irá evolucionando hacia un proceso de sacralización que culminará con las cruzadas y con el desa-

[26] Malcolm Lambert, *La herejía medieval…*; Giorgio Tourn, *I valdesi: identità e storia*.Turín: Claudiana, 2003.
[27] Malcolm Lambert, *La herejía medieval...*

rrollo de los denominados "monjes-guerreros". Las cruzadas, y también las guerras de religión que se fueron desarrollando incluso antes que estas en la península ibérica o en Sicilia contra los normandos, no son más que un proceso, impulsado por la iglesia católica, en el que los participantes conseguían indulgencias por sus pecados mediante el ejercicio de la guerra y la violencia[28]. Del mismo modo, rechaza de forma directa esos métodos y los considera, desde una postura práctica y teórica, como injustificables. Incluso los caballeros, dignificados en la literatura caballeresca y cortesana, no dejan, en palabras del autor, de ser unos asesinos y criminales[29]. No hay duda sobre la propuesta pacifista del escritor checo; sus afirmaciones en diferentes textos son sumamente contrarias al uso del cualquier tipo de violencia, incluso la relacionada con el sometimiento espiritual ejercida desde los púlpitos y sacerdocios. La fuerza, ejercida a través de la autoridad estatal y religiosa, es deleznable, a lo que añadía que *la espada separa al cristiano de Dios*[30]. Asocia también los comportamientos violentos institucionales en una pugna por el poder terrenal fácilmente criticable, en el que la ostentación, la lujuria y también la competición y pugna por el control institucional muestran no pocas evidencias de comportamientos miserables[31]. Del mismo modo, centró parte de sus críticas en las estructuras económicas del momento, mediante las cuales un grupo de adinerados prestamistas utilizaban la dependencia monetaria de los estamentos más desfavorecidos de la ciudad y de los campesinos endeudados para generarles una dependencia ciertamente desigual, violencia, pero en este caso violencia económica, que no era más que la consecuencia de la acumulación de poderes y bienes en manos de unos pocos. Para él el dinero, las deudas y el comercio eran, en cierta medida, la

---

[28] Jean Flori, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam.* Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008.
[29] *Postilla*. Praga: Comenium, 1900. También: *Historie literatur slovanských..*, 345.
[30] Petr Chelčický, *The Net of Faith - Book I: The Corruption of the Church, Caused by Its Fusion and Confusion with Temporal Power*, c. 1443, 199.
[31] Petr Chelčický, *The Net of Faith...*, 200.

base del sistema opresivo que se ponía en marcha y las ciudades eran poco menos que el epicentro de todo ese entramado.

En la década de los años treinta escribió una colección de sermones, que se compilaron en el ya citado *Postilla*[32], en los que se aludía a importantes temas espirituales del momento, pero en el que se criticaba las estructuras políticas y económicas de esa época. En ese texto, refuta las ideas de autores anteriores como Hus y propone una transformación social en la que la fe no sería más que un instrumento liberador[33]. El texto se escribe en el contexto de la derrota de los husitas radicales en la citada batalla de Lipany; después de la misma, los sectores más conservadores del husismo, los utraquistas, se habían reconciliado con la iglesia católica y la situación cambió significativamente. En las obras se evidencian críticas contra la jerarquía eclesiástica católica y los métodos que esta ha desarrollado para mantenerse en el poder, basándose para ello en pactos y traiciones con los poderes terrenales y dejando al margen de sus preocupaciones a las personas, quienes por otro lado se encuentran sometidas al poder de los primeros. El uso de la violencia y de la autoridad rompen directamente su posibilidad de acercarse a los *taboritas* y también generan un crítica evidente. La única autoridad es la de las escrituras sagradas, por lo que en ellas se advierte de la necesidad de estar en contra de la violencia y también, según su interpretación, de facilitar esas enseñanzas de acorde con los preceptos mandatarios de "no matarás" y de "amor al prójimo". Para él no existe, por tanto, la autoridad humana, ni tampoco ninguna fuente de reglamentos o leyes que emane del poder terrenal, considerando de este modo la inexistencia, y por ende la desobediencia, de cualquier tipo de autoridad humana, cuestión que extiende a leyes, ordenamientos y reglamentos que pudieran emanar de los mismos. La *ekklesia* inicial se hacía valer de la reflexión y discurso en términos

[32] *Postilla*. Praga: Comenium, 1900.
[33] *Historie literatur slovanských..*, 343.

de fraternidad, igualdad y libertad sin la necesidad de hacerlo desde templos engalanados o grandes púlpitos; no había más ley que la que se encontraba en los textos y que debía interpretar cada uno de forma autónoma. La dicotomía se visualizaba con fuerza en la consolidación de las grandes catedrales, que entre otras cuestiones vislumbraba, con el simbolismo de esos magnos edificios, el poder y el apoyo que recibían con el que hacían valer su discurso[34]. Frente a las grandes catedrales y otros centros de poder moral que pudieran representarse en las universidades, el retiro personal era entendido como un acto de posicionamiento, que más allá del alejamiento mundano, representaba también una esperanza centrada en la autonomía del individuo y en su capacidad de autosuficiencia representado en las comunidades que se iban configurando. El modelo y el objetivo eran totalmente diferentes; entendiendo que entre Papado, Imperio y reyes se había configurado un modelo que no tenía relación alguna con el mensaje que debía transmitir[35].

También, en uno de sus primeros textos, *O boji duchovním* [Sobre la guerra espiritual], publicado seguramente hacia 1421, hace constantes referencias a la liviandad terrenal y a la distorsión ideológica existente. Cita, por ejemplo, que los *taboritas*, a través de la violencia y de la lujuria, habían desviado su discurso en una deriva que calificaba como diabólica. Del mismo modo, Chelčický criticó las obligaciones de las deudas y el comercio, que otorgaban cierto poder de unos sobre otros, generando así una dependencia material en favor de los prestamistas sobre sus deudores. La única regla fundamental, según el escritor checo, es la de la fe, de la cual la Iglesia corrompida —como él cita— desde sus principios, se aleja cada vez mas. El rechazo a estas prácticas coercitivas, consideradas como inmorales, le sitúan, desde un punto de vista teórico,

[34] Georges Duby, *La época de las catedrales. Arte y sociedad 980-1420*. Madrid: Cátedra, 2005.
[35] *Historie literatur slovanských..,* 345.

como uno de los primeros posicionamientos de tipología pacifista, junto con los valdenses anteriormente citados, de los cuales también hereda una actitud de pobreza que incluye un rechazo a la propiedad. En sus escritos no parece difícil encontrar referencias identificativas con la condición mundana de los habitantes de los pueblos y de las ciudades. *El pueblo común* al que dirige parte de sus textos y en el que entremezcla una sátira contra la nobleza dirigente, contra los sistemas opresivos y contra todo tipo de injusticias[36]. La visión de Chelčický parece única e inconexa en su contexto cronológico, se anticipa a alguna críticas y visualiza algunos de los programas que en los siglos venideros desarrollarán grupos y sectores radicalizados. Las formas, sin embargo, muy en línea con el pensamiento, se acomodan a un modelo práctico, reflexivo, pero de firmes convicciones. Las críticas del reformista van dirigidas no solo contra la nobleza germánica; también se acusa, como ya hemos citado, a la oligarquía sacerdotal de los husitas *taboristas*, en el fondo una clase sacerdotal checa privilegiada. Merece la pena recordar que los husitas más radicales habían llegado al poder con el apoyo de buena parte del campesinado y que su programa inicial incluyó medidas económicas relacionadas con la eliminación de rentas e impuestos, que facilitaban una vida mucho más cómoda para sus empobrecidos seguidores. Los campesinos de la zona, extenuados por las rentas de los señores feudales, acogieron en buena medida la retirada de impuestos e incluso la eliminación de determinados servicios de armas y de otro tipo. Pero, con el paso del tiempo, los *taboritas*, en el contexto de las guerras husitas y de las pugnas entre diferentes fracciones, se vieron en la obligación de reinstaurar algunas fórmulas impositivas y obligar a algunos campesinos a unirse a la guerra. Algunas comunidades *taboritas*, que había iniciado procesos comunales, sin cargas económicas y con trabajos compartidos no remunerados, fueron obligadas a entrar en guerra y con ello a abandonar el modelo que andaban desarrollando.

---

[36] Wojciech Iwańczak, «Between pacifism and anarchy: Peter Chelčický's...

La ruptura de Chelčický con los husitas se produce a partir de 1420 cuando en diferentes disputas teológicas y morales en los entornos académicos de Praga, buena parte de los teólogos se ponen de lado de los más radicales y justifican no solo su causa sino también sus métodos. Los husitas no eran un movimiento homogéneo, tenían entre sus filas a seguidores de Hus con grandes discrepancias espirituales y también políticas. Los *taboritas* representaban al sector socialmente más empobrecido de las zonas rurales y los oficios menos agraciados de las ciudades; en su seno la radicalidad y la demanda de cambios profundos es mucho más evidente. A principios de los años veinte habría redactado *Sobre la guerra espiritual*[37], un alegato contra los *taboritas* y el uso de la violencia que estos venían realizando cotidianamente. El argumento fundamental era sencillo: los académicos y religiosos de Praga se hacían valer de la violencia y la coacción en claras aspiraciones materialistas, alejándose cada vez más de la fe y la creencia. La utilización de la fuerza y la agresión son totalmente inadmisibles, en su propuesta añade que los *taboritas*, con el uso que hacen de la violencia, han sido engañados por el mal, encarnado nuevamente por la figura del Diablo.

En ese sentido, pese a que pudieran ser buenos hombres, la guerra y la sangre pronto los convierte en seres terroríficos; su condena de la violencia es rotunda y se extiende a los diferentes bandos implicados en la guerras husitas[38]. Añade también que, pese a que algunos habían iniciado reformas revolucionarias como la distribución de la riqueza o la abolición de las deudas, sus métodos tuvieron una gran dependencia del uso del terror y pronto se establecieron nuevas cargas contra los campesinos para mantener su propio sistema. Esos campesinos, en muchos casos seguidores de los *taboritas* en los que habían confiado cierta liberación feudal y fiscal, acabaron siendo pasto de presiones terroríficas por parte de las hostes

[37] *O boji duchovním* [Sobre la guerra espiritual, en checo], c. 1421.
[38] Ernest Denis. *Huss et la Guerre des Hussites.* Nueva York: AMS Press, 1978.

más violentas de los husitas para obligarles a contribuir económicamente a la causa que consideraban común. Chelčický se mostró notablemente en desacuerdo con este nuevo rumbo que adquiría el movimiento reformista checo y pronto buscó una salida a todos esos desmanes. También, parte del comunalismo de Chelčický incluía una crítica hacia lo urbano y su propio simbolismo. En ese sentido, la concentración de población, su *inurbamiento* y las limitaciones de movimiento eran mucho más eficaces en los entornos urbanos[39]. La urbe medieval, según el predicador checo, representaba una acción planificada con la que controlar a sus moradores[40]. Las ciudades se habían librado del yugo del poder feudal, en su seno se había configurado un clara ilusión de falsa libertad, alimentada en parte por el uso que las nuevas monarquías hacían de las mismas. Las ciudades, desde la baja edad media, habían adquirido un amplio grado de autonomía, en muchos casos facilitado por las prerrogativas legales de las monarquías con una clara intención: debilitar el poder de los señores de la guerra. Con el paso del tiempo, una vez reducidos a la mínima expresión los lazos de dependencia y vasallaje propios de otras épocas, los habitantes de las urbes vieron cómo una clase patricia se hacía con el control de las mismas y guardaba para sí, bajo distintas fórmulas oligárquicas, el control de tan sugerente negocio.

En el redescubrimiento del pensador checo es fundamental la figura de Lev Tolstoi. En 1885 se publicaba *Worin besteht mein*

[39] Tiempo atrás, Pierre Toubert (*Les structures du Latium médiéval: Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siecle*. Roma: École Française de Rome, 1973) advirtió del fenómeno del *incastillamento* como un proceso mediante el cual los castillos, más allá de la función militar, cumplían una función social y política, que generaba el control de la población del área de influencia de la construcción. Del mismo modo, las urbes medievales llegaron a desarrollar una función similar en procesos históricos más o menos comparables que calificamos de *inurbamiento*.

[40] Thomas A. Fudge, «'Neither Mine nor Thine': Communist Experiments in Hussite Bohemia», *Canadian Journal of History*, 33.1 (1998), 25-47.

Glaube?: eine Studie[41], la versión alemana del libro del escritor ruso que acaban de censurarle en Rusia. En ese texto reflexiona sobre el uso de la violencia por parte de la Iglesia y del Estado para alcanzar los fines marcados. Para él, la opresión es totalmente incompatible con las enseñanzas del cristianismo primitivo y, por tanto, contrarias a cualquier cristiano de buena voluntad. La aportación es prácticamente idéntica a la que casi cinco siglos atrás había advertido Petr Chelčický en sus innumerables textos. La cuestión no pasó desapercibida por uno de sus lectores decimonónicos, un profesor de la Universidad de Praga que se puso en contacto, a través de una carta, con el escritor ruso. En esa misiva le habló de la existencia de un teólogo checo del siglo XIV llamado Chelčický y de un libro, *La red de la verdadera fe*[42], en el que se argumentaba de forma prácticamente idéntica a cuestiones tan polémicas y permanentes en el tiempo como eran el uso de la violencia por parte de la autoridad. Al parecer, Tolstoi no pudo acceder a los escritos originarios de Chelčický, pero sí que pudo acercarse a su pensamiento a través de alguno de los libros del crítico y especialista en literaturas eslavas Alexander Nikolaevich Pypin. Pypin había escrito, junto con Wiodzimiers Spasowicz y Antonín Kotík, una historia de la literatura eslava con especial atención a los autores checos, entre ellos Chelčický[43]. Tras el hallazgo, Tolstoi advertía rápidamente que si el pensador checo fuese inglés, francés o alemán, sería un referente para las ciencias sociales europeas[44]. La compilación de Pypin facilitó un amplio conocimiento a Tolstoi sobre las aportaciones y las enseñanzas del pensador checo; así, conoció que prácticamente no leía latín, que no había tenido formación universitaria y que, pese a ello, se interesó por leer a Wyclef, acudir a las disputas y predicaciones de los husitas, especialmente las que se venían produciendo en Praga. Allí,

[41] [¿Cuál es mi fe?], Leipzig: Duncker & Humblot, 1885.
[42] *El reino de Dios está en vosotros*, Kairós: Barcelona, 2010.
[43] Seguramente el libro que consulto Tolstoi fue: *Historie literatur slovanských,* Praga: Náklandem knihtiskárny Frantika Simáka, 1880.
[44] Wojciech Iwańczak, «Between pacifism and anarchy…, p. 20.